



TITLE:

<Aufsätze: 6. Sozialphänomenologie> Gefühl  
und Stimmung in der politischen  
Phänomenologie im Anschluß an  
Machiavelli

AUTHOR(S):

OGAWA, Tadashi

---

CITATION:

OGAWA, Tadashi. <Aufsätze: 6. Sozialphänomenologie> Gefühl und Stimmung in der politischen Phänomenologie im Anschluß an Machiavelli. Interdisziplinäre Phänomenologie 2004, [1]: 267-282

ISSUE DATE:

2004

URL:

<http://hdl.handle.net/2433/188163>

RIGHT:

© 2004, Lehrstuhl für "Philosophy of Human and Environmental Symbiosis" an der "Graduate School of Global Environmental Studies", Kyoto University published by the Chair of Philosophy of Human and Environmental Symbiosis, Kyoto University

## Gefühl und Stimmung in der politischen Phänomenologie im Anschluß an Machiavelli<sup>1</sup>

Tadashi OGAWA

„Fear was never absent in the building up of Mao's cult.“

Jung Chang<sup>2</sup>

„(Io) amo la patria mia.“

Niccolò Machiavelli<sup>3</sup>

In der Einleitung, die Machiavelli dem ersten Buch seiner dreibändigen „Discorsi“<sup>4</sup> vorangestellt hat, spricht er im Blick auf die künftige Aufnahme dieses Werks vom Neid der Menschen: „Das Auffinden neuer Einrichtungen und Staatsordnungen war bei der neidischen Natur der Menschen stets ebenso gefährlich wie das Entdecken unbekannter Meere und Länder, denn die Menschen neigen mehr zum Tadeln als zum Loben.“<sup>5</sup> Für unsere Ohren klingt dies allzu bescheiden; denn die „Discorsi“, die uns inzwischen als eine der wichtigsten Schriften des politischen Denkens überhaupt erscheinen, haben in unserer Sicht für die Geschichte eine solch hohe Bedeutung, dass davon irgendwelche vergänglichen Versuche der Neuordnung von Gemeinwesen oder gar geographische Entdeckungen gewiß übertroffen werden.

<sup>1</sup> Vortrag im Philosophischen Kolloquium der Universität Leipzig am 5. Nov. 2003. Ich danke den Herren Professoren Dr. Pirmin Stekeler-Weithofer und Dr. Barry Smith für die Einladung.

<sup>2</sup> Jung Chang, „The Wild Swans“, London 1991/1993, S. 348.

<sup>3</sup> Niccolò Machiavelli: „Lettere a Francesco Vettori e a Francesco Guicciardini“, hrsg. v. G. Inglese, Mailand 1996, S. 383. Das berühmte Zitat stammt aus Machiavellis letztem, kurz vor seinem Tod geschriebenen Brief an Vettori.

<sup>4</sup> Den Bezugnahmen auf Werke von Niccolò Machiavelli werden in diesem Aufsatz folgende Ausgaben zugrundegelegt:

Deutsche Zitate aus den „Discorsi“ sind der Ausgabe entnommen: „Discorsi – Staat und Politik“, übers. von Friedrich von Oppeln-Bronikowski, hrsg. und m. einem Nachwort versehen v. H. Günther, Frankfurt a.M. u. Leipzig 2000 [zitiert: *Discorsi*]. In den Fußnoten werden als erstes die Seitenzahlen aus dieser Ausgabe genannt. Der italienische Text wird zitiert nach der Garzanti-Ausgabe von Niccolò Machiavelli: *Il Principe ed altre opere politiche*. Introduzione di D. Cantimori, Note di S. Andretta, Mailand 1981 [zitiert: Garzanti]. Zum Vergleich sind immer auch die Seitenzahlen aus der Rizzoli-Ausgabe: „Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio“, introduzione di G. Sasso, premessa al testo e note di G. Inglese, Mailand 1984 u. 1996, beigegeben.

Die deutschen und italienischen Zitate aus „Il Principe“ sind der Ausgabe entnommen: „Il Principe“ - Der Fürst. Italienisch-deutsch, übers. u. hrsg. von Philipp Rippel, Stuttgart 1986 [zitiert: *Il Principe*]. Zuerst wird die Seitenzahl der deutschen Übersetzung, dann die des italienischen Textes genannt. Als japanische Übersetzungen wurden benutzt: „Il Prinzipe“, übersetzt von R. Ikeda, und „Discorsi“, übersetzt von M. Nagai, Tokyo 1966.

<sup>5</sup> *Discorsi* S. 13. Garzanti S. 103: „Ancora che per la invida natura degli uomini sia sempre suto non altrimenti pericoloso trovare modi ed ordini nuovi che si fusse cercare acque e terre incognite.“ (Rizzoli S. 55).

Angesichts des bescheidenen Tones, den Machiavelli hier anschlägt, kann man sich fragen, warum er sich an dieser Stelle nicht von seiner Einsicht in die Natur des Menschen aus Kapitel 14 des zweiten Buchs der „Discorsi“ leiten läßt, wonach das besonders bescheidene Auftreten eines Menschen gerade die Aggressivität und Überheblichkeit seiner Gegner hervorruft. Die Antwort liegt darin, daß Machiavelli durchaus ein Bewußtsein von der überragenden künftigen Bedeutung seines Werks gehabt haben dürfte. Eben deshalb fürchtet er eine von Neid und Eifersucht, den schlimmsten unter den menschlichen Leidenschaften, genährte Kritik an den „Discorsi“. So erscheint es ihm, gerade weil er sein epochales Werk in Wahrheit nicht mit Bescheidenheit, sondern mit Stolz betrachtet, angeraten, durch eine gleich am Anfang zur Schau gestellte Bescheidenheit solchen kritischen Reaktionen vorzubeugen.

In seinen Schriften erwähnt Machiavelli häufig die magische Kraft der Gefühle. Er rekurriert auf sie, beispielsweise auf die Eifersucht (*gelosia*) und den Neid (*invidia*); aber nicht nur sie, sondern auch Furcht und Zorn, Liebe und Haß werden von ihm bei der Analyse der Kräfte, welche die Menschen politisch bewegen, nämlich Neigung bzw. Zuneigung und Abneigung, ins Spiel gebracht und in ihrer Bedeutung für politische Situationen beschrieben. Handlungen in solchen Situationen entstehen aus Gefühlen wie Liebe und Furcht: „Zudem werden die Menschen von zwei Haupttrieben beherrscht, von Liebe und Furcht. Man erlangt also die gleiche Gewalt über sie, ob man nun ihre Liebe gewinnt oder ihnen Furcht einflößt. Ja meistens findet der, welcher Furcht erregt, mehr Folgsamkeit und Gehorsam als der, welcher Liebe erweckt.“<sup>6</sup>

Machiavellis Einsicht, dass das Gefühl in der wirklichen Politik eine grundlegende Rolle spielt, hätte ihm die Möglichkeit gegeben, eine politische Philosophie der Gefühle zu entwerfen. Aber er ist in seinen Äußerungen zu diesem Thema nicht bis zu einer wissenschaftlich durchgeführten Theorie des Emotionalen in der Politik gelangt; vom heutigen Standpunkt aus muß man sogar sagen, dass seine Idee der fundamentalen politischen Bedeutung der Gefühle nur eine Ahnung geblieben ist. Im folgenden möchte ich versuchen, einige Gedanken einer politischen Philosophie der Gefühle zu rekonstruieren, wie Machiavelli sie hätte entwickeln können.

---

<sup>6</sup> *Discorsi* S. 365 (Buch III, Kap. 21). Garzanti S. 404, Rizzoli S. 521: „Oltre a questo, gli uomini sono spinti da due cose principali, o dallo amore o dal timore, talché così gli comanda chi si fa amare, come colui che si fa temere; anzi il più delle volte è più seguito e più ubbidito che si fa temere che chi si fa amare.“

## I. Was ist das Gefühl?

Einer dominierenden traditionellen Auffassung zufolge besteht das Gefühl in subjektiven Zuständen der menschlichen Seele oder des menschlichen Geistes; es ist so etwas wie eine verborgene innere Dimension, in die sich der Mensch zurückziehen kann. Gegen diese Auffassung vom Gefühl als subjektivem Bewußtseinszustand des Menschen richten sich die Interpretationen des Gefühls als Stimmung und Atmosphäre bei Martin Heidegger bzw. Hermann Schmitz. Woher nehmen diese Interpretationen ihr Recht, und welcher konkrete Weg führt zu ihrer Auffassung des Gefühls?

Um zunächst die traditionellen Termini zu gebrauchen, so ist das Gefühl kein Bewußtseinszustand, sondern ein Zwischenreich zwischen Subjekt und Objekt. In der Gegenwartsphilosophie haben die Phänomenologen eindringlich über das Zwischen, die Dimension zwischen Mensch und Dingen, anders gesagt: zwischen Subjekt und Objekt, nachgedacht. In ihren Analysen hat sich bereits herausgestellt, dass die Rede von „Subjekt“ und „Objekt“ ihre für das traditionelle neuzeitliche Denken maßgebende Rolle verloren hat, und es zeichnet sich ab, dass sie in Zukunft noch weiter zugunsten des Zwischen an Bedeutung verlieren wird. Die Schlüsselbegriffe für die angemessene Thematisierung des Zwischen aber sind bei Heidegger die Stimmung und bei Schmitz die Atmosphäre.

In den subtilen Analysen dieser Phänomenologen hat sich die Begrifflichkeit von „Subjekt“ und „Objekt“ als zu grob erwiesen, und außerdem ist sie einem heute fragwürdig gewordenen Substantialismus des neuzeitlichen Denkens verpflichtet. Aufgrund dieses Denkansatzes erschien das menschliche Dasein als ein von der sogenannten Außenwelt durch eine Kluft unterschiedenes Subjekt. Das Pendant dazu bildete die Vorstellung von den Dingen als vom sehenden Subjekt unabhängigen Objekten. Es gibt jedoch eine Welt vor der Aufspaltung in Subjekt und Objekt bzw. in das Menschsein und die Dinge. Die Seinsdimension „Welt“ besteht aus etwas Anderem, das weder Mensch noch Ding ist. Dieses Andere ist die Stimmung oder Atmosphäre.

Im folgenden werde ich den von Heidegger zum philosophischen *terminus technicus* erhobenen Begriff der „Stimmung“ als gleichbedeutend mit dem Begriff der „Atmosphäre“ im Sinne von Schmitz gebrauchen. Die Entdeckung der philosophischen Bedeutung von „Stimmung“ bzw. „Atmosphäre“ durch diese beiden Denker hatte die Einsicht in die gegenseitige Durchdringung von Welt und Ich zur Voraussetzung. Es ist die Stimmung oder Atmosphäre, die es dem Menschen allererst ermöglicht, „in“ der Welt zu sein; denn das Erscheinen der Welt ist auf die Stimmung angewiesen. In der Stimmung zeigt sich die Befindlichkeit, von der Heidegger in „Sein und Zeit“ sagt, in ihr „[liege] *existenzial eine erschließende*

*Angewiesenheit auf Welt, aus der her Angehendes begegnen kann.*<sup>7</sup> So eröffnet sich die Lebenswelt in der Stimmung, die deshalb allen anderen Momenten der Lebenswelt vorangeht, und jegliches Denken und Verstehen ist ergriffen von einer Stimmung; es ist, wie Heidegger schreibt, „gestimmt“.

„Die Stimmung macht offenbar, ‘wie einem ist und wird’.<sup>8</sup> In diesem ‘wie einem ist’ bringt das Gestimmtsein das Sein in sein ‘Da’, wie Heidegger in „Sein und Zeit“ schreibt. Weil der Mensch durch seine Befindlichkeit in eine Stimmung oder Atmosphäre „geworfen“ ist, zeichnet ihn die Fähigkeit aus, den Sinn von Sein zu erhellen. Gemäß dem phänomenologischen Ansatz thematisieren wir das „Sein“ in seinem Erscheinen, und die damit gewählte Methode befähigt uns, das Phänomen von Stimmung bzw. Atmosphäre sachgerecht zu betrachten. Gemäß der Gleichsetzung der Stimmung mit der „Atmosphäre“ beginnen wir mit der Frage, was die Atmosphäre ist. Wir können bei der Beantwortung dieser Frage von vornherein das Ki der weit zurückreichenden ostasiatischen Tradition mit in die Betrachtung einbeziehen, weil es sich bei dem Phänomen, auf das sich die Wörter „Atmosphäre“ und „Ki“ ursprünglich gleichermaßen beziehen, um eine umfassende Sphäre handelt, die den Menschen umgibt und ihn einhüllt - im Falle der „Atmosphäre“ die Sphäre der Atemluft, im Falle von „Ki“ eine Sphäre von Dunst, Dampf oder Nebel, zu der auch die Atemluft gehört.

Als umfassende Sphäre und Umgebung nimmt die Atmosphäre oder das Ki keine identifizierbare Stelle im Raum ein, sondern erfüllt die Welt als ganze. Als Charakter des Zwischen erstreckt sich die Atmosphäre bzw. das Ki bis in die leiblichen Wurzeln des Menschseins. Deshalb ist jeweils mein Leib der Ort der Atmosphäre. Der Mensch erfährt seinen Leib, indem ihm dessen Zustand als Hunger, Satttheit, Durst, Müdigkeit, Frische usw. bewußt wird. So wird er des „lebendigen Ki“ – *sei-ki* – des Leibes inne. Gerade in seiner Leiblichkeit ist der Mensch von der Atmosphäre erfaßt und durchdrungen. Dieser Gedanke stützt sich auf die Phänomenologie des Klimas von Schmitz. Bei einem Aufenthalt in der Kaiserstadt Kyoto während der Regenzeit kurz vor dem Höhepunkt des Sommers beispielsweise spüren wir das Wetter – in dieser Periode eine unangenehme Verquickung von Hitze und Feuchtigkeit – in unserem Leibe als Last. Das drückende schwüle Klima versetzt den Leib in einen Zustand, der den Willen lähmt und schon die alltäglichsten Verrichtungen erschwert.

Gegen die Annahme, die Stimmung, die Atmosphäre oder das Ki besäßen solche Macht über uns wie gerade angedeutet, könnte sich der Einwand erheben,

<sup>7</sup> Martin Heidegger: *Sein und Zeit*, Tübingen 1963, S. 137 f. Originaltext kursiv.

<sup>8</sup> Heidegger, aa.O., S. 134.

diese Annahme sei irrational, ja geradezu ein Verrat an der Vernunft. Der spontane Wille des Menschen dürfe wegen seiner überragenden Bedeutung nicht durch eine solche Annahme infrage gestellt werden. Doch die Sache selbst läßt sehen, dass der Mensch vor der ihn verschlingenden Atmosphäre machtlos ist. Der Gedanke, dass wir in unserer menschlichen Existenz der so verstandenen Atmosphäre ausgeliefert sind, ist so alt, dass man ihn überall in der antiken griechischen Literatur seit Homer finden kann. Oft kommt es in der homerischen Welt vor, dass die Götter in atmosphärischer Gestalt erscheinen, Ares beispielsweise als Ärger und Kampflust. Als Beispiel für die angesprochene Sachlage kann auch ein Fußball- oder Tennisspiel dienen, in dem die Gemeinsamkeit der Situation die aktiven Sportler und die Zuschauer gleichermaßen umfängt. Jeder im Publikum findet sich von den mitreißenden Geschehnissen auf dem Platz unwiderstehlich in die Situation hineingezogen. Augenscheinlich besitzt die Atmosphäre in solchen Fällen die Kraft, alle daran Teilnehmenden in ihren Bann zu ziehen.

Der berühmte französische Soziologe Emile Durkheim vertritt in seiner Studie „*Les formes élémentaires de la vie religieuse*“ die These, die Gesellschaft existiere einzig und allein im einzelnen Menschen und als individuelles Bewußtsein, und zwar so, dass die Macht des Kollektiven in die Einzelnen eindringe und sich individuell organisiere; diese Macht werde zu einem wesentlichen Bestandteil der jeweiligen an der Stärkung der kollektiven Macht beteiligten individuellen Existenz. Durkheim erinnert an die Französische Revolution, in der sich zeigte, wie das Individuum in die Masse eingebettet ist und von ihr durchdrungen wird. Allgemein gilt nach Durkheim, dass „es historische Perioden gibt, in denen durch die Auswirkung einer großen kollektiven Erschütterung in der Gesellschaft sehr viel häufiger und aktiver interagiert wird. Die Einzelnen suchen stärker den wechselseitigen Kontakt und intensivieren ihr Gemeinschaftsleben.“<sup>9</sup> Die Affekte steigern sich, die Menschen erfüllt eine geistige und emotionale Energie, die in dem Einen aufsteigt und in einem Anderen ihre Antwort findet und so dessen Aktivität steigert. „Es ist“ – so noch einmal Durkheim – „nicht mehr das reine Individuum, das spricht, sondern eine Gruppe, die Fleisch und Blut angenommen hat und Person geworden ist.“<sup>10</sup>

Diese Überlegungen erlauben eine vertiefte Bestimmung der „Atmosphäre“. Das Ganze, das dieser Begriff bezeichnet, ist gleichsam ein Schmelztiegel von

<sup>9</sup> Emile Durkheim: *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris 1994, S. 301 („Ce n'est plus un simple individu qui parle, c'est un groupe incarné et personnifié.“).

<sup>10</sup> A.a.O. („Il y a des périodes historiques où, sous l'influence de quelque grand ébranlement collectif, les interactions sociales deviennent beaucoup plus fréquentes et plus actives. Les individus se recherchent, s'assemblent, davantage.“)

Dingen, Leibern und Wahrnehmungen. Die Atmosphäre, die den Menschen ineins mit seiner Umgebung erfüllt, geht seiner Selbständigkeit gegenüber den Gegenständen voraus. Wie erwähnt, operiert die neuzeitliche Philosophie traditionell mit der Zäsur zwischen einer Innenwelt und einer Außenwelt des Menschen; man nimmt an, wir besäßen eine vom Außen abgetrennte innere Sphäre. Doch in Wahrheit sind wir immer schon in Situationen eingelassen. Wir befinden uns in ihnen und nicht in einer Innenwelt. Heidegger und Schmitz haben gezeigt, dass Stimmung und Atmosphäre keine subjektiven Gefühle, keine mentalen Ereignisse sind, die im inneren Raum des Bewußtseins anzutreffen wären.

Die Stimmung kommt nicht aus einem inneren oder äusseren Bereich, sondern überkommt uns in der Befindlichkeit unseres In-der-Welt-Seins. In seiner Vorlesung über die „Grundbegriffe der Metaphysik“ (1929/30) sagt Heidegger: „Die Stimmung ist [...] die *Grundweise, wie das Dasein als Dasein ist*. [...] Stimmungen sind die Grundweisen, in denen wir uns so und so *befinden*.“<sup>11</sup> Und kurz vorher hieß es in der gleichen Vorlesung: „Die Stimmung ist sowenig darinnen in irgendeiner Seele des anderen und sowenig auch daneben in der unsrigen, dass wir viel eher sagen müssen und sagen: Diese Stimmung legt sich nun über alles, sie ist gar *nicht* ‘darinnen’ in einer Innerlichkeit und erscheint dann nur im Blick des Auges; [...] Die Stimmung ist nicht ein Seiendes, das in der Seele als Erlebnis vorkommt, sondern das Wie unseres Miteinander-Daseins.“<sup>12</sup> So existiert das Gefühl der Liebe als Atmosphäre nicht in Einzelpersonen, sondern es kommt situativ in einem Blickkontakt auf oder in den Worten eines liebevoll geführten Gesprächs.

Im Blick auf diese Sachlage sagt Heidegger in der besagten Vorlesung: „Die Stimmungen sind erstens kein Seiendes, kein Etwas, das irgendwie in der Seele nur vorkommt; Stimmungen sind zweitens ebensowenig das Unbeständigste und Flüchtigste, wie man meint.“<sup>13</sup> Wenn es stimmt, dass die Stimmung kein Seiendes, kein Etwas ist, dann folgt daraus unabweisbar der Gedanke, dass wir es hier nicht mit einem „Ding“ zu tun haben (in der Sprache der scholastischen Transzendentalienlehre ausgedrückt: mit einem *ens* oder *aliquid als res*), sondern mit dem „Halb-Ding“<sup>14</sup>, um einen terminus technicus aufzunehmen, mit dem Schmitz solche Phänomene wie die Nacht, den Klang, den Blick usw. bezeichnet.

---

<sup>11</sup> Martin Heidegger: Gesamtausgabe Bd. 29/30, Frankfurt a. M. 1983, S. 101. Kursivsetzungen in diesem und dem folgenden Zitat aus dem Originaltext übernommen.

<sup>12</sup> aa.O., S. 100.

<sup>13</sup> aa.O., S. 99.

<sup>14</sup> Hermann Schmitz: Der Spielraum der Gegenwart, Bonn 1999, S. 141.

## II. Das interkulturelle Apriori oder das Ki

Bemerkenswerterweise gibt es das bisher skizzierte Verständnis von „Stimmung“ oder „Atmosphäre“ nicht nur in Europa. In phänomenologischer Sicht erweist sich der ostasiatische Begriff *ki* als eine interkulturelle Parallele zu diesem Verständnis. Ich habe darauf schon früher hingewiesen und das mit „Ki“, „Stimmung“ oder „Atmosphäre“ bezeichnete Phänomen als ein interkulturelles Apriori bezeichnet.<sup>15</sup> Ostasiatische Gedanken dürfen deshalb interkulturelle Geltung beanspruchen, weil sie dieses Apriori voraussetzen. Die Atmosphäre ist auch in ostasiatischen Kulturen wie China oder Japan als Gefühl der Stimmung verstanden worden. Die Bezeichnung dafür lautete *qi* bzw. *ki*. „Stimmung“ entspricht dem Wort *ki-bun* im heutigen Japanisch.

Im folgenden möchte ich auf einen weiteren semantischen Aspekt des Wortes *ki* eingehen. Tatsächlich ist der Bedeutungsbereich dieses Wortes so weit, dass sein eigentlicher Sinn sehr schwer zu fassen ist. Das Wort *ki* ist doppeldeutig, weil das Ki sowohl den Leib als auch den Bereich zwischen Himmel und Erde erfüllt. Hinsichtlich der zweiten Bedeutung könnten wir beispielsweise davon sprechen, dass es um das Ki der heutigen Welt schlecht bestellt sei, was sich darin zeige, dass die Weltordnung seit 1989 aus den Fugen geraten und die Atmosphäre oder Stimmung des Zusammenlebens auf dieser Erde gestört sei, dass es auf dem Balkan und in Afrika zu Bürgerkriegen gekommen sei und dass sich vielleicht auch die letzten großen Erdbeben und auffallenden klimatischen Veränderungen im gleichen Zusammenhang ereignet hätten.

Was die erste Bedeutung von *ki* betrifft, so stellt sich die Frage, warum wir sagen können, das Ki des menschlichen Leibes und das Ki aller Vorkommnisse zwischen Himmel und Erde seien dasselbe. Was erlaubt uns, zwischen diesen beiden Ki keinen Unterschied zu machen? Zur Beantwortung dieser Frage kommen wir noch einmal auf die schon erwähnte ursprüngliche Bedeutung des Wortes *ki* als eine Art von Dunst, Dampf oder Nebel zurück. Das chinesische Wort *qi* bezeichnet eigentlich so etwas wie eine natürliche Sphäre zwischen Himmel und Erde, die den Menschen umgibt und die sich in dergleichen wie Luft, Wind, Wetter in allen klimatischen und atmosphärischen Erscheinungen manifestiert. Dass das Ki als eine Art von Dunst jegliches menschliches Dasein umgibt, erlaubt es,

---

<sup>15</sup> Dem Ki habe ich schon mehrere Publikationen gewidmet, auf die ich mich bei den folgenden Ausführungen stütze. Vgl. insbesondere für die bibliographischen Belege die Arbeit „Ki“ und eine Phänomenologie der Atmosphäre“ in meinem Aufsatzband „Grund und Grenze des Bewußtseins“, Würzburg 2001, S. 93-105.



das bei einer menschlichen Existenz zu spürende Ki als „Stimmung“ in der Heideggerschen Bedeutung dieses Begriffs zu interpretieren.

Der japanische Ausdruck *fuh-tei* – wörtlich übersetzt: „Wind-Körper“ – kennzeichnet die Stimmung oder Atmosphäre, in der sich ein Mensch befindet. Von daher läßt sich das Ki auch als der Wind – die bewegte Luft – verstehen, den wir beim Ein- und Ausatmen erzeugen. Mit der Bewegung des Atmens bleibt unser Körper am Leben, und damit bleiben wir in der Lage, alle die Bewegungen zu vollziehen, die zu unserem Leben gehören. Das Ein- und Ausatmen ist nichts anderes als die Weise, wie wir unmittelbar dieser Bewegtheit unseres menschlichen Daseins inne werden. Für die Unmittelbarkeit dieses in Gestalt von „Wind-Körper“ atmosphärisch erlangten Wissens um unsere Lebensbewegtheit ist das Beispiel der „dicken Luft“ in der deutschen Sprache ein sprechender Beleg. Die Atmosphäre einer solchermaßen stimmungsgeladenen „Luft“ kennt auch die japanische Sprache als *kinchosita kuhki* („spannungsvolle Luft“).

Mencius (Meng-tse) hat als erster die tiefe und beziehungsreiche Bedeutung des mit *qi* bezeichneten Phänomens erkannt. Nach ihm erfüllt das Ki jeglichen Körper, und es wird vom Willen beherrscht. Hinter diesem Voluntarismus des Mencius steht der taoistische Einfluß auf sein Denken, der ihn veranlaßt, mit der Formel *hao-jan chih ch'i* (japanisch: *kozen-no-ki*) einen eigenen Ausdruck für die starke, bewegliche und geistige Kraft des menschlichen Daseins zu prägen. Was *hao-jan chih ch'i* bedeutet, ist nach Mencius schwierig zu sagen. Das Ki ist größer, weiter und stärker als alles. Wenn es sich geradlinig vertikal erstreckt, erfüllt es vollständig den Spielraum von Himmel und Erde. Dabei gibt es zweierlei, wovon sich das Ki nährt, nämlich zum einen das „Richtige“, das aus gerechten und angemessenen Handlungen resultiert, und zum anderen der leere und formlose „Weg“ zwischen Himmel und Erde. Die Welt eröffnet sich als die Wahrheit dieses Weges.

Zusammenfassend können wir sagen, dass das Ki bei Mencius zwei hervorstechende Bedeutungen hat. Es bezeichnet einerseits die bewegende, lebendige und geistige Kraft, die im menschlichen Körper inkarniert ist, ihm im wörtlichen Sinne „einverleibt“ ist. Andererseits ist es die Kraft oder Macht zwischen Himmel und Erde und als das lebendige und geistige „Luft“. Aber wie gehören diese beiden Bedeutungen des Ki in einer einheitlichen Bedeutung zusammen? Mencius antwortet: Es ist das menschliche Vermögen des Willens, worin beide Bedeutungen eine Einheit bilden. Allerdings ist hier anzumerken, dass für Shigeki Kaizuka, einen berühmten japanischen Sinologen, die Art und Weise, wie der Wille nach Mencius diese Leistung erbringen kann, bisher noch nicht hinreichend geklärt ist.

Der Begriff des im Sinne von Mencius verstandenen Ki spielte in Japan kurz vor der Meiji-Restauration im Jahre 1868 eine wichtige Rolle. Der chinesische

Dichter Wen T'ien-Hsiang, ein leidenschaftlicher Patriot aus Nam-Song, der von 1236 bis 1283 lebte, hatte das Gedicht *Cheng-ch'i-ko* ("Gesang vom richtigen Ki") verfaßt. In Entsprechung zu diesem Gedicht, schrieb der japanische Denker-Dichter Toko Fujita ein Gedicht mit dem Titel „Eine Gedicht-Antwort zu Wen T'ien-Hsiangs Gedicht *Cheng-ch'i-ko*“. Dieses Gedicht inspirierte viele Royalisten und Patrioten am Vorabend der Meiji-Restauration. Wenn wir uns an dieses Gedicht halten, erscheint das „richtige Ki“ nach japanischem Verständnis als der japanische Geist, das japanische Meer, die japanische Kirschblüte, als der Berg Fuji-san oder als das japanische Schwert. In diesem Sinne ist das Ki ursprüngliche Kraft, die imstande ist, wechselnden Situationen gemäß die Gestalt ihres Erscheinens zu wechseln. Das so aufgefaßte Ki „lebt und webt“ im Widerspiel von Himmel und Erde ebenso wie im menschlichen Körper, in den Tieren und Pflanzen.

In der Mito-Schule, die für die sich anbahnende Meiji-Restauration eine wesentliche Rolle spielte,<sup>16</sup> wurden das Ki von Mencius und Wen vollkommen japanisiert. Das Wort *ki* wird nun zum ontologischen Begriff und hat daneben eine intersubjektive Bedeutung: Ein (japanischer) Mann wird geboren, indem er einerseits den Leib von seinem Vater und seinen Vorfahren und andererseits das japanische, zwischen Himmel und Erde waltende Ki empfängt. Seisisai Aizawa (1782-1863), Wissenschaftler und wichtiger politischer Ideengeber der Meiji-Restauration, Schüler von Yukoku Fujita, dem eigentlichen Begründer der Mito-Schule, schreibt: „Der Himmel und die Erde, der Vater und die Vorfahren sind der Ursprung eines Menschen“. Vater und Sohn stammen aus einem und demselben Ursprung, nämlich aus dem gleichen beide verbindenden Ki. Ein und derselbe Fluß speist viele Bäche, die in den gleichen Strom münden. Vater und Sohn sind in ihrem Leib zwar verschieden, aber gleich in ihrem Ki. Unsere Körper erben von Vater und Mutter, die in ihrem Ki ebenfalls einander gleich sind, das von ihnen weitergegebene Ki. Aizawa bezeichnet diese Selbigkeit im Ki als *fu-shi-ik-ki* ("Vater und Kinder in ein und demselben Ki"). Wenn du den verstorbenen Vater oder die tote Mutter sehen möchtest, kannst du sie im Spiegel sehen, aus dem dich ähnliche Gesichter anblicken. Aizawa zitiert ein altes Kurzgedicht aus der Heian-Zeit: „Das Kind möchte sich im Spiegel sehen, wenn sein Herz sich nach den verstorbenen Eltern sehnt.“

Ebenso wie Vater und Sohn und die anderen Mitglieder einer Familie sich im gleichen Ki befinden, so teilt auch ein Volk das gleiche Ki und hat deshalb denselben Ki-Körper. Die in der westlichen Philosophie u.a. bei Platon, Aristoteles und Hobbes zu findende Analogie von menschlichem Leib und Gemeinwesen

<sup>16</sup> Zur Mito-Schule vgl. den einschlägigen Aufsatz des Vf.s in: „Grund und Grenze des Bewußtseins“, Würzburg 2001, S. 191-202.

vertritt auch die Mito-Schule, und zwar deswegen, weil die Volkskörper-Analogie sich hier aus einer national gefärbten Metaphysik des Ki ergibt.

### III. Die Atmosphäre des Gefühls bei Machiavelli und seine „Affektions-Analytik“

Wie erwähnt, gibt es west-östliche Parallelen in der Erfahrung von Ki und Atmosphäre und ein diesen übereinstimmenden Erfahrungen und Konzeptionen zugrundeliegendes interkulturelles Apriori. Vor diesem Hintergrund kann es nicht völlig überraschen, daß auch der Italiener Machiavelli dieses Phänomen zumindest ansatzweise bemerkt hat. Als Beleg dafür mag eine Stelle im 56. Kapitel des ersten Buchs der „Discorsi“ dienen, aus der sich sogar ein Anklang an das Qi bzw. Ki im ostasiatischen Sinne heraushören läßt: „Doch könnte es sein, dass die Luft, wie ein Philosoph will, mit Geistern erfüllt ist, die die Gabe besitzen, in die Zukunft zu schauen, und dass diese Wesen die Menschen aus Mitleid durch solche Zeichen warnen, damit sie sich zur Verteidigung rüsten. Wie dem aber auch sei, fest steht, dass es wirklich so ist und dass stets nach solchen Erscheinungen neue außerordentliche Dinge geschehen.“<sup>17</sup>

Wenn Stimmung und Gefühl eine philosophische Bedeutung haben, die an das ostasiatische Verständnis von Qi bzw. Ki erinnert, kann von daher besser verständlich werden, warum wir bei Machiavelli trotz des rudimentären Charakters seiner Äußerungen über das Emotionale doch den Ansatz zu einer politischen Philosophie von Gefühl und Stimmung finden können. Dieser Ansatz stützt sich auf seine Grundüberzeugung, dass das Atmosphärische der Gefühle und Stimmungen den Schlüssel zum richtigen Verständnis des Politischen bildet. Im folgenden nehme ich diesen Ansatz auf und versuche ihn weiter zu entfalten.

Die große Bedeutung atmosphärischer Gefühle für Machiavellis politisches Denken findet ihre konkrete Gestalt in seinen brillanten Analysen bestimmter in der Geschichte anzutreffender politischer Situationen. Machiavelli zeigt in solchen Analysen, welche Rolle je nach der Konstellation der Faktoren, die eine solche Situation bestimmen, die jeweiligen Gefühle spielen, – Gefühle wie der Argwohn (*sospetto*), die Bescheidenheit (*umilità*), der Haß (*odio*), die Befindlichkeit unter dem Druck einer Zwangslage (*necessità*) usw.<sup>18</sup> Auf solche Weise benutzt Machiavelli in

<sup>17</sup> „Pure potrebbe essere, che sendo questo aere, come vuole alcuno filosofo, pieno d'intelligenze, le quali per naturali virtù preveggendo le cose future, ed avendo compassione agli uomini, acciò si possano preparare alle difese gli avvertiscono con simili segni.“ *Discorsi* S. 158 (Buch I, Kap. 56), Garzanti S. 230.

<sup>18</sup> Vgl. etwa in den *Discorsi* das 14. Kapitel von Buch II, S. 217 (Garzanti S. 314; Rizzoli S. 326) und das 12. Kapitel von Buch III, S. 342 f. (Garzanti S. 385; Rizzoli, S. 502 f.).

einem Verfahren, das ich als „Affektions-Analytik“ bezeichnen möchte, die Gefühle, um bestimmte politische Lagen zu erklären. Es würde zu weit führen, hier das breite Spektrum dieser Analytik in den Einzelheiten zu beschreiben. Aber zwei typische Beispiele dafür, wie Machiavelli die politischen Verhältnisse in bestimmten charakteristischen Situationen unter Rückgriff auf das Gefühl von Furcht oder Angst analysiert, mögen einleitend verdeutlichen, wie er seine Affektions-Analytik eingesetzt hat.

Beispielsweise erörtert er in Kapitel 59 des I. Buchs der „Discorsi“ die konkrete Frage, ob man sich mehr auf Verträge verlassen kann, die von einer Republik geschlossen werden, oder auf solche, die ein *principe* schließt, also ein Alleinherrscher, der ohne Bindung an die Regeln einer Republik seine Macht ausübt (der „Fürst“, wie die gängige deutsche Wiedergabe von „principe“ lautet). Machiavelli untersucht zunächst den Fall, dass der Vertrag in einer Situation der Gefahr geschlossen wird. Das Vertrauen in einen Vertrag – also ein Gefühl – hängt von einem anderen Gefühl ab, nämlich dem Gefühl, das den Vertragsschluß motiviert. Bei einem in Gefahr geschlossenen Vertrag ist dieses Gefühl die Furcht vor dem Bedrohlichen. Diese Furcht aber beherrscht die einzelne Person eines *principe* kurzfristiger und unmittelbarer als die Menge des Volkes, das eine Republik trägt und das länger braucht, um auf neue Bedrohungen zu reagieren. Entsprechend gibt es in der Regel beim Fürsten ein geringeres Maß an Vertragstreue als beim Volk einer Republik.<sup>19</sup> Es ist demnach das größere Maß an Furcht, das die Vertrauenswürdigkeit untergräbt.

Ein anderer exemplarischer Fall ist der in der Geschichte zu findende Versuch von Herrschern, denen ihr Gemeinwesen aus den Händen geglitten ist, es anzugreifen und zurückzuerobern. Dieser Versuch erweist sich im Vergleich mit dem Versuch, ein fremdes, nicht von der eigenen Herrschaft betroffenes Gemeinwesen anzugreifen und zu unterwerfen, durchweg als ein schwierigeres Unternehmen. Ein fremdes Gemeinwesen muß nämlich unter normalen Umständen von der Macht, die es angreift, keine Strafe erwarten und kann sich deshalb relativ leicht zur Kapitulation entschließen. Demgegenüber muß ein Gemeinwesen, das seinen bisherigen Machthaber verraten oder sich gegen ihn erhoben hatte, befürchten, von ihm bestraft zu werden, falls es gegen ihn eine Niederlage erleidet. Deshalb wird ein solches Gemeinwesen im Krieg gegen ihn aus Angst um Leib und Leben mit großer Leidenschaft kämpfen, und es stellt sich in der Tat als

---

<sup>19</sup> In diesem Sinne sagt Machiavelli: „Dove è pertanto la paura, si troverà in fatto la medesima fede“, d.h. „wo überall Furcht herrscht, wird man tatsächlich ein entsprechendes [nämlich niedrigeres] Maß an Vertrauen finden.“ *Discorsi* S. 166 (Buch I, Kap. 59), Garzanti S.387.

schwer oder beinahe unmöglich heraus, die Herrschaft über ein solches Gemeinwesen zurückzugewinnen. Es ist das Gefühl der Angst oder Furcht vor den zu erwartenden Strafaktionen, was das Volk in einem solchen Gemeinwesen motiviert, äußerst nachhaltig Widerstand zu leisten. Hier zeigt sich deutlich, in wie engem Zusammenhang die Politik und der Krieg als ihre Folge auf der einen Seite und die Gefühlselemente einer jeweiligen Situation auf der anderen Seite miteinander stehen.

Aber es stellt sich nun die allgemeinere, über die Analyse von einzelnen politischen Situationen hinausführende Frage, warum die in Abschnitt II erörterte Auffassung von Gefühl und Atmosphäre überhaupt eine Bedeutung für die Analyse der politischen Welt erlangen kann. Diese Frage beantwortet sich, wenn man auf die räumliche Ausbreitung der stimmungshaften Gefühle achtet. Eine Gefühlsatmosphäre durchdringt nach Schmitz den uns umgebenden Raum ohne bestimmte Grenzen. Sie bildet das Ganze, in das jeder Einzelne durch seine Leiblichkeit eingebettet ist, und sie ergreift jedes Ich-Bewußtsein als ein leibliches Bewußtsein, das Schmitz als das jeweilige „leibliche Befinden“ bezeichnet. Weil die Atmosphäre ungeteilt das Ganze einer Welt erfüllt, verbietet es sich selbstverständlich, sie als etwas zu denken, was sich mosaikartig aus Teilen zusammensetzt. Als so verstandenes Ganzes ergreift eine Atmosphäre jeweils das menschliche Dasein.

Die so beschaffene Ausbreitung einer Gefühlsatmosphäre unter den Menschen beschreibt auf seine Weise Machiavelli, wenn er schreibt: „Sehr schädlich ist es auch für einen Staat, wenn man jeden Tag durch neue Unbill, die man diesem oder jenem zufügt, immer neuen Unwillen bei den Bürgern erweckt, wie es in Rom nach der Zeit Dezemvirn geschah. Denn alle Dezemvirn und andere Bürger wurden zu verschiedenen Zeiten angeklagt und verurteilt, so dass der größte Schrecken unter dem Adel herrschte. Er glaubte, diese Hinrichtungen würden nie ein Ende nehmen, bis der ganze Adel ausgerottet wäre.“<sup>20</sup> Genauer betrachtet stehen in der „hitzigen Atmosphäre“ politischer Debatten und Entscheidungen, in denen es „ums Ganze geht“ – beides sprechende Ausdrucksweisen der deutschen Sprache – mindestens zwei Lager einander gegenüber, die sich durch divergierende atmosphärische Gefühlslagen unterscheiden. Auf beiden Seiten breitet sich die Atmosphäre im Umkreis der Leiblichkeit derer räumlich aus, die zu dem jeweiligen Lager gehören; die leibhaft ausgebreitete

---

<sup>20</sup> „Perché tutti i Dieci ed altri cittadini in diversi tempi furono accusati e condannati, in modo che gli era uno spavento grandissimo in tutta la Nobilità, giudicando che e' non si avesse mai a porre fine a simili condannagioni fino a tanto che tutta la Nobilità non fusse distrutta.“ *Discorsi* S. 131 (Buch I, Kap. 45), Garzanti S.207.

Atmosphäre der einen Seite befindet sich in einer Auseinandersetzung mit der ebenso leibhaftig den gleichen Raum erfüllenden entgegengesetzten Stimmungslage.

Ein erbitterter politischer Streit solcher Art dreht sich darum, welche Seite innerhalb eines gemeinsamen, von zwei einander widerstrebenden Atmosphären erfüllten Raumes die Vorherrschaft gewinnt. Die Atmosphäre solchen Streits ist der Haß (*odio*); er macht die Auseinandersetzung zu einem Kampf auf Leben und Tod um den Sieg über das gegnerische Lager, weil er in der realen Politik dazu führt, dass die Feinde umgebracht werden. Der Haß kann die Gestalt eines Angriffs auf Leib und Leben des Gegners annehmen, weil er in seinem Ursprung das in den Streit verwickelte menschliche Dasein in seiner Leiblichkeit ergreift. Hierdurch kann er sich auf das gegnerische Gegenüber als ein räumlich ausgebreitetes Lager beziehen, das in einem leiblich verwurzelten, atmosphärisch gemeinsamen Gefühl seinen Zusammenhalt hat.

Der Feind ist der Niederlage und dem Tode ausgeliefert, wenn sich auf seiner Seite keine Stimmung des Hasses ausbreitet, die für den Widerstand gegen den Angreifer erforderlich ist. Deshalb betont Machiavelli mehrfach, dass der *principe* den Haß vonseiten der Feinde und des Volk vermeiden muß: „Wer dagegen Untertanen regiert, [...], der muß eher Strafe als Güte anwenden, damit sie nicht übermütig werden und ihn nicht wegen seiner allzugroßen Nachgiebigkeit mit Füßen treten. Doch muß auch die Strafe so maßvoll erfolgen, dass kein Haß daraus entsteht, denn sich verhaßt machen, schlägt für keinen Fürsten gut aus. Um den Haß zu vermeiden, lasse man das Eigentum der Untertanen unangetastet“.<sup>21</sup> Um den Haß zu vermeiden, muß man jeglichen Neid fernhalten.

Ein Beleg für diese These findet sich in Kapitel 30 von Buch III der „Discorsi“: „Man ersieht daraus, wie ein guter und weiser Mann handelt, wieviel Gutes er stiften und wieviel Nutzen er seinem Vaterlande bringen kann, wenn er durch seine Tugend und Tüchtigkeit den Neid besiegt hat. Denn dieser ist oft der Ausführung des Guten hinderlich, da er den Besten die Gewalt vorenthält, die in wichtigen Dingen vonnöten ist.“<sup>22</sup> Einige Kapitel früher heißt es: „Es war stets so und wird stets so sein, dass die großen und seltenen Männer in den Republiken in Friedenszeiten vernachlässigt werden. Denn infolge des Neides, den sie sich durch den Ruhm ihrer Verdienste zuziehen, wollen viele Bürger ihnen nicht gleich stehen,

<sup>21</sup> „Ma questa anche debbe essere in modo moderata che si fugga l'odio; perché farsi odiare non tornò mai bene ad alcuno principe.“ *Discorsi* S. 361 (Buch III, Kap. 19), Garzanti S. 402.

<sup>22</sup> „Notasi per questo testo quelle che faccia uno uomo buono e savio, e di quanto bene sia cagione, e quanto utile è possa fare alla sua patria, quando mediante la sua bontà e virtù egli ha spenta la invidia, la quale è molte volte cagione che gli uomini non possono operare bene, non permettendo detta invidia che gli abbiano quella autorità la quale è necessaria avere nelle cose d'importanza.“ *Discorsi* S. 387 (Buch III, Kap. 16), Garzanti S.423.

sondern mehr sein als sie.“<sup>23</sup>

In einem Kapitel, in dem Machiavelli den Bau von Festungen durch den Fürsten problematisiert,<sup>24</sup> zeigt er mit Scharfsinn und Tiefblick, wie die Furcht des Fürsten und der Haß des Volkes einander wechselseitig bedingen: „Fürchtet sich ein Fürst oder eine Republik vor den Untertanen und vor Empörung, so entsteht diese Furcht aus dem Haß der Untertanen gegen den Fürsten, der Haß aus ihrer schlechten Behandlung und diese aus dem Glauben des Herrschers, sie mit Gewalt im Zaum halten zu können, oder aus seiner Unklugheit. Eins von den Mitteln, wodurch man sie mit Gewalt im Zaum zu halten glaubt, ist, dass man ihnen Festungen auf den Nacken setzt. Die üble Behandlung, die den Haß erzeugt, entsteht also gutenteils daraus, dass der Fürst oder die Republik Festungen besitzt. Trifft dies zu, so erhellt daraus, dass die Festungen weit mehr schaden als nützen.“<sup>25</sup>

Machiavelli bestimmt das Verhältnis zwischen dem Volk und dem Fürsten durch eine Konstellation von Gefühlen, nämlich von Liebe und Haß. Die Konstellation läßt sich nach meinem Verständnis als Neutralisierung eines Widerstreits beschreiben, d.h. als Herstellung eines Gleichgewichts zwischen zwei einander feindlich begegnenden Kräften: Das Volk möchte durch seine *virtù*, sein Durchsetzungsvermögen, seine eigene Verfügungsgewalt zur Geltung bringen, und es befürchtet, dass der Fürst von oben her seine Verfügungsgewalt durchsetzt. Hier findet ein Kampf um die freie Herrschaft des Willens statt, ein Kampf, der sich darum dreht, wer und auf welche Weise die Verfügungsgewalt über die andere Seite gewinnt. Die Liebe zum Fürsten steht in umgekehrtem Verhältnis zur Furcht vor ihm: „Indem ich auf das Thema des Gefürchtet- und des Geliebtwerdens zurückkomme, ziehe ich also die Schlußfolgerung, daß, insofern die Liebe der Menschen ihrem eigenen Gutdünken entspringt und ihre Furcht von dem Willen des Fürsten abhängt, ein kluger Fürst sich nur auf das verlassen darf, worüber er selbst verfügt, und nicht auf das, worüber andere verfügen; er muß

---

<sup>23</sup> „Egli fu sempre, e sempre sarà, che gli uomini grandi e rari in una repubblica ne' tempi pacifici sono negletti; perché per la invidia che si ha tirato dietro la riputazione che la virtù d'essi ha dato loro, si truova in tali tempi assai cittadini che vogliono, non che essere loro equali, ma essere loro superiori.“ *Discorsi* S. 353 (Buch III, Kap. 16), Garzanti S. 394-395.

<sup>24</sup> *Discorsi* S. 257 (Buch II, Kap. 24), Garzanti S. 314.

<sup>25</sup> „[...] quel principe o quella repubblica che ha paura de' sudditi suoi e della rebellione loro, prima conviene che tale paura nasca da odio che abbiano i suoi dudditi seco: l'odio da' mali suoi portamenti, i mali portamenti nascono o da potere credere tenergli con forza o da poca prudenza di chi gli governa. Ed una delle cose che fa credere potergli forzare è l'avere loro addosso le fortezze; perché e' mali trattamenti che sono cagione dell'odio nascono in buona parte per avere quel principe o quella repubblica le fortezze: le quali, quando sia vero questo, di gran lunga sono più nocive che utili.“ *Discorsi* S. 257 (Buch II, Kap. 24), Garzanti S. 314, Rizzoli S. 358 f.

sich nur bemühen, dem Haß zu entgehen, wie ich bereits gesagt habe.“<sup>26</sup>

Für den Fürsten stellt sich bezüglich seines Verhältnisses zum Volk die Frage, ob es für ihn „besser ist, geliebt als gefürchtet zu werden, oder umgekehrt“.<sup>27</sup> Machiavelli rät dem Fürsten, falls sich diese Alternative nicht vermeiden läßt, das Gefürchtetwerden vorzuziehen.<sup>28</sup> Hinter diesem Rat steht Machiavellis bekannte negative Einschätzung des Menschen, die er auch in den auf die zitierte Stelle folgenden Sätzen zum Ausdruck bringt. Aber warum verdient der Mensch nach Machiavelli kein Vertrauen? Nach dem Ansatz der vorliegenden Überlegungen liegt die Antwort darin, dass das Verhalten der Menschen den Bewegungen der umweltlichen Atmosphäre entspricht, in der sie sich befinden. Sie lassen sich je nach atmosphärischer Situation von den Vorteilen und Annehmlichkeiten hinreißen, die sie sich daraus versprechen, dass sie die Anderen zum eigenen Nutzen instrumentalisieren, und das läßt sie die Anderen verraten. Die Triebkraft in diesem Verhalten ist die *ambizione*, der schranken- und grenzenlose Ehrgeiz im Sinne eines Alles-Habenwollens.<sup>29</sup>

Ein Ziel, auf das sich solches Habenwollen mit Vorliebe richtet, ist die Hochschätzung vonseiten der Anderen. Wie Hannah Arendt in ihrer Interpretation der antiken Welt gezeigt hat, war das Streben nach Ruhm ein Grundzug des menschlichen Daseins in jener Welt. Überall in der Antike sucht man gelobt zu werden und dauerhafte Anerkennung zu finden, vor allem in Gestalt der öffentlichen Ehre in der politischen Welt. Der einzige wirkliche Gewinn, den die vielfältige menschliche Praxis mit der Wahl einer bestimmten Lebensform (*bios*) in dieser Welt erzielen kann, ist die Erlangung unsterblicher Ehre. Der Gewinn, der auf solche Weise gemacht wird, ist kein Lohn in Form von Geld; er besteht nicht in materiellen Gütern, die auf einen hohen Preis geschätzt werden. Der Gewinn ist vielmehr der „Lobpreis“, der sich in den Reden oder möglicherweise auch Inschriften zeigt, die dauerhaft die Hochschätzung des Geehrten verkünden. Insbesondere in ihrer Interpretation der Eingangssätze von Herodots Geschichtswerk hat Hannah Arendt verdeutlicht, dass die Menschen der Antike in ihrem Handeln von der Erwartung oder Hoffnung geleitet waren, der durch ihre Taten errungene Ruhm werde auf ewig in dieser Welt bewahrt bleiben.

<sup>26</sup> „Concludo adunque, tornando allo essere temuto et amato, che, amando li uomini a posta loro, e temendo a posta del principe, debbe uno principe savio fondarsi in su quello che è suo non in su quello che è d'altri: debbe solamente ingegnarsi di fuggire lo odio, come è detto.“ *Il Principe* (Kap. 17), S.135 bzw. S.134.

<sup>27</sup> „[...] s'egli è meglio essere amato che temuto, o e converso.“ *Il Principe*, S.129 bzw. S.128.

<sup>28</sup> Vgl. ebenda.

<sup>29</sup> Vgl. etwa *Discorsi* S. 132 f. (Buch I, Kap. 46), Garzanti S. 207, oder *Discorsi* S. 110 f. (Buch I, Kap. 37), Garzanti S. 189.



In seiner Gefühlslage war Machiavelli in der antiken Welt zu Hause; er atmet ihre politische Atmosphäre. Deshalb bildet der Gewinn von Ehre für Machiavelli das eigentliche Kriterium für die Unterscheidung guter von schlechter politischer Machtausübung. Das zeigt sich vor allem an dem Fall, dass jemand durch Zufall oder durch Gewalt zur Herrschaft gelangt. Ob eine auf solche Weise gewonnene Herrschaft gut ist und ihr Besitzer *virtú*, d.h. „Tugend“ im Sinne von Machiavelli, besitzt, entscheidet das Kriterium der Ehre: Wenn den Gewinn der Macht keine Ehre begleitet, dann ist diese Macht unehrenhaft und damit in Machiavellis Sicht schlecht; ihr Besitz ist nichts wert.

Indirekt, vermittelt durch die römische Republik, geht Machiavellis politisches Denken auf die Idee der griechischen Polis zurück. Aber obwohl das, was Machiavelli letztlich mit der antiken Welt verbindet, die griechische Polis ist, so fand er als Bürger und ehemaliger Amtsträger der Republik Florenz die ideale Regierungsform doch stets in der römischen Republik. Es ist kein Zufall, dass er sich im ersten Buch der „Discorsi“ eingehend und immer aufs Neue darum bemüht, den Sinn der Gründung der Republik bei den Römern verständlich zu machen. Die Art, wie Machiavelli sich an die römische Republik erinnert, bezeugt seine nostalgische Zuneigung zur ewigen Hauptstadt Rom.

Die Grundlage der römischen Republik bildet die Religion. Machiavellis „politische Theologie“ geht zurück auf das römische – und davor schon griechische – Gefühl der frommen Ehrfurcht vor den Göttern. Ohne ein solches Gefühl gegenüber dem Göttlichen könnte nach Machiavellis fester Überzeugung kein Gesetz verbindliche Geltung erlangen. Hinter der Autorität jeglichen Gesetzes steht die Autorität dessen, was in der Antike als Götter oder – im christlichen Zeitalter – als Gott verehrt wird, und diese Autorität ist es auch, der jede Herrschaft ihre Sanktionierung verdankt. So beruht die Stabilität der politischen Welt grundlegend auf der Ehrfurcht vor dem Göttlichen, d.h. einer atmosphärischen Grundstimmung, von der das Gemeinwesen durchzogen ist. Damit aber bestätigt sich erneut und in der für ein Gemeinwesen entscheidenden Hinsicht die tragende Rolle, die das Gefühl als Atmosphäre in Machiavellis Verständnis des Politischen spielt.